

مبانی و احکام فقهی محیط زیست*

احسان تاریمرادی

دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی

دکتر محمد تقی فخلعی

استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی

E-mail: fakhlai@ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

گسترش جوامع انسانی و توسعه شهر نشینی موجب پیدایش پدیده‌هایی چون تخریب و آلودگی محیط زیست شده است. به دلیل اهمیت بسیار این پدیده در روند حیات انسانی عصر حاضر، در این نوشتار سعی شده است موضوع شریعت در برابر تحولات حادث در محیط زیست با استناد به منابع کتاب و سنت و دلیل عقل به دقت مورد شناسایی قرار گیرد. همچنین تلاش شده است با طرح موضوعات متنوعی در قالب مسائل و قواعد فقهی، کلیه مسئولیت‌های ناشی از آسیب و تخریب محیط زیست تبیین شود. در این نوشتار معلوم می‌شود مقوله محیط زیست به خوبی مورد عنایت شریعت قرار دارد و احکام و الزامات صریحی در زمینه‌های مرتبط با آن مطرح است.

کلید واژه‌ها: تخریب، محیط زیست، حسن و قبح اقتضایی، ضمان.

* تاریخ وصول: ۸۳/۷/۲۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۸۴/۹/۱۶.

مقدمه

موضوع محیط زیست پیوسته در زندگی بشر اهمیت بیشتری می یابد. افزایش ساکنان کره زمین، توسعه تمدن صنعتی و ماشینی آثار اجتناب ناپذیری به بار آورده و بیش از همه سلامت محیط زیست را در معرض تهدید قرار داده است. همه روزه با خبرهای هولناکی روبرو هستیم که در اثر بروز عوامل طبیعی یا اقدام های بشری محیط زیست و حیات انسان و جانداران دیگر در معرض آسیبهای تازه ای قرار گرفته است. نگاهی کوتاه به برخی از این موارد عمق فاجعه را به تصویر می کشد.

- تحقیقات دانشمندان حاکی از روند رو به انقراض بسیاری از گونه های گیاهی در جهان است.

- همه ساله مقادیر انبوهی از مساحت جنگل های کره زمین نابود می شود و پوشش جنگلی به میزان چشمگیری تقلیل می یابد.

- سرسبزی مراتع و چمنزارها بر اثر عواملی همچون خشکسالی و چرای بی رویه دام رو به کاهش است. همه ساله بر سطح بیابان های کره زمین افزوده می شود.

- ذخایر حیات وحش رو به کاهش است و گونه های جانوری در خطر انقراض قرار دارند.

- روند تخریب جنگل ها و مراتع و کاهش گیاهان باعث فرسایش هر چه بیشتر خاک گشته است. این امر به از دست رفتن ذخایر خاک مفید و حاصلخیز منجر می شود.

- با افزایش حجم فاضلاب های شهری و صنعتی و نشت آلاینده ها، ذخایر سطحی و زیر زمینی آب به شدت در معرض آلودگی قرار گرفته است. همین مسأله زمینه را برای آلوده شدن اراضی و خاک ها هم فراهم نموده است.

- روند فزاینده مصرف سوختهای فسیلی در کارخانه ها و وسایل نقلیه، سبب ازدیاد گازهای مضر در جو زمین و ایجاد تأثیرات ویرانگر بر روی لایه ازون

گشته و در نتیجه تهدیدی جدی برای حیات انسان و دیگر جانداران کره زمین به بار آورده است.

- به کارگیری سلاح های غیر متعارف از سوی قدرت های فزون طلب و تمامیت خواه، خطر های جدی تری را متوجه حیات بشر کرده است. آمار ها حاکی از جان باختن انسان های بی شماری در اثر مسمومیت های ناشی از انتشار مواد سمی و شیمیایی در جریان جنگ های واقع در قرن گذشته و مطلع قرن حاضر می باشد.

تبیین موضوع

در تعریف محیط زیست آورده اند: فضایی با تمامی شرایط فیزیکی و بیولوژیکی، اجتماعی و سیاسی و غیره که همه موجودات زیست کننده در آن را شامل می شود و مجموعه روابط آن ها را در بر می گیرد (مجموعه قوانین محیط زیست ایران/۲۳).^۱

مبانی فقهی نیز عبارت است از ادله فقهی شامل کتاب، سنت، اجماع، عقل و کلیه قواعد کلی فقهی که به واسطه آن ها وظایف انسان در قبال محیط زیست و حوادث و تحولات آن معلوم می گردد.

برای روشن تر شدن جهت گیری این تحقیق یادآوری این نکته اهمیت دارد که مجموعه اقدام های مسئولانه بشر در برابر محیط زیست در دو بخش مثبت و منفی قابل تحلیل می باشد. اقدام های منفی شامل دست کشیدن از کلیه رفتارهایی است که به برهم خوردن تعادل و تناسب محیط زیست و تخریب و نابودی عناصر آن منجر می شود. اقدام های مثبت عبارت است از کلیه کارهای شایسته ای که به احیای محیط زیست و حفظ سلامت آن و ایجاد تعادل هر چه بیشتر زندگی در آن بینجامد. این دو دسته اقدام ها، مجموعه بایدها و نبایدها را در رابطه با محیط زیست تشکیل می دهند. نکته دیگر تبیین رابطه میان فقه و محیط زیست است و یافتن پاسخی برای این

پرسش که از مجموعه مقررات فقهی در رابطه با محیط زیست چه توقعی می توان داشت. این پرسش صورت محدودتری از پرسش کلی تر انتظار از دین در برخورد با پدیده های زندگی این جهان است، پرسشی که همواره مورد توجه اندیشمندان بوده و بحثهای دامنه داری را برانگیخته است.

سخن کوتاه در این باب آن که موضع شریعت در قبال پدیده محیط زیست و مانند آن را از برخورد فعلی خود آن باید به دست آورد بدون آن که باری اضافی بر دوش شریعت بنهیم یا به اجبار درصدد برآییم شریعت را از آنچه خود متصدی آن گشته است معاف کنیم. نه دیدگاه اقلی و نه اکثری، هیچ کدام با مواضع شریعت و منابع اصیل آن سازگار نیست. آنچه مقتضای تدبیر و تعقل در منابع است این که از آن جا که مجموعه دستورهای آسمانی بر محور وجود آدمی گرد آمده است هرگز انتظار نمی رود دین در برابر پدیده محیط زیست که ارتباط تنگاتنگی با حیات انسان دارد موضع سکوت و بی تفاوتی اتخاذ نماید.

فرضیه قابل تحقیق در این نوشتار آن است که اگر مجموعه اقدام های بشری در حوزه محیط زیست را به بخش ارزش ها و الزامات و روش ها تقسیم کنیم در دو بخش نخست نقش آموزه های دین در آن حد برجسته است که هرگز تردید در آن راه نمی یابد. کلیه دستورهای تکلیفی و الزامات فقهی و برخی مسئولیت های مدنی و کیفری از قبیل ضمان، دیه و تعزیرات و یا تعیین اولویت ها در شرایط تزاخم و مانند آن در این بخش تحلیل می شود. روش ها شامل چگونگی اقدام های سازنده برای صلاح محیط زیست است. در این بخش نباید انتظار چندانی از شریعت داشت، چه این که این امور به حیات مادی بشر مربوط می باشد که موضع کلی شریعت و انهادن آن به انسان و رهاورد خرد و تجربه اوست. به تعبیری دیگر، شریعت کبرای کلی «انتم أعلم

بأمور دنیاکم^۱ را مورد تأیید قرار داده است و اگر در مواردی رد پای دخالت‌های پیامبر و پیشوایان را ببینیم نه از موضع تشریح، بلکه از موضع یکی از عاقلان روزگار خود بوده است و به هر صورت در این باره نباید دستوره‌های قطعی و جاودانی را از شریعت انتظار داشت.

دریافت های کلی

مطالعه و بررسی در قرآن کریم نشانگر آن است که محیط زیست و عناصر آن مورد عنایت ویژه کتاب الهی می باشد. بیش از ۲۳ مورد در قرآن به مقوله تسخیر طبیعت و منابع آن^۲ و ۱۸ مورد به احیای طبیعت^۳ پرداخته شده است. بیش از ۱۵ مورد لفظ بحر و مانند آن^۴، ۱۲ مورد الفاظ جبل و جبال^۵، ۱۲ مورد ریح و ریح^۶، ۵ مورد شجر^۷، ۹ مورد نهر و انهار^۸، ۱۲ مورد دابّه و دواب^۹، بیش از صد مورد لفظ زمین^{۱۰} و ۶۰ مورد لفظ سماء^{۱۱} در قرآن کریم به کار رفته است که در کلیه موارد مقصود زمین و آسمان همان زمین و آسمان فیزیکی است که مهد زندگی جانداران و منشأ نزول برکات است.

گرچه در زمینه مباحث فقهی مرتبط به محیط زیست نمی توان از مجموعه آثار

۱. این تعبیر برگرفته از ذیل حدیث تلخیص نخل است که در منابع اهل سنت وارد شده است. (مسلم، ۹۵/۷؛ ابن ماجه، ۸۲۵/۲؛ ابن حنبل، ۱۵۲/۳). گرچه این حدیث به لحاظ سندی و دلالتی توسط اندیشمندان شیعی مورد نقد جدی قرار گرفته است (سبحانی، ۱۲۷-۱۲۹؛ عاملی، ۱۶۸/۴). ولی صرف نظر از این مناقشات می توان عبارت ذیل حدیث را به مثابه قاعده ای کلی نسبت به موضع شریعت در قبال پدیده های علمی و طبیعی پذیرفت.
۲. مانند آیه کریمه: سَخَّرَلَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ (جاثیه/۱۳).
۳. مانند آیه کریمه: فَانظُرْ إِلَى اتَارِكِ الرَّحْمَةِ اللَّهُ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا (روم/۵۰).
۴. مانند آیه کریمه: وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لَكُمْ لَکُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا (نحل/۱۴).
۵. مانند آیه کریمه: أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مَهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا (نبأ/۸۷).
۶. مانند آیه کریمه: وَهُوَ الَّذِي يَرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ... (اعراف/۵۷).
۷. مانند آیه کریمه: الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا... (یس/۸۰).
۸. مانند آیه کریمه: أَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلْ خَالَهَا أَنْهَارًا... (نمل/۶۱).
۹. مانند آیه کریمه: وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا مِنْ دَابَّةٍ... (فاطر/۴۵).
۱۰. مانند آیه کریمه: وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ... (اعراف/۱۰).
۱۱. مانند آیه کریمه: وَفِي السَّمَاءِ رِزْقَكُمْ وَمَا تَوْعَدُونَ (ذاریات/۲۲).

فقهی قرون گذشته، شیوه نظام واری را متناسب با نیازها و دریافت های بشر معاصر به دست آورد، ولی در لابه لای مباحث فقهی از قبیل طهارت، جهاد، لقطه، احیای موات، صید و ذباحت و حتی حدود و دیات می توان بحث های متنوع و مرتبطی یافت. در همین بخش ها صدها خبر و حدیث متنوع هم در مجموعه های روایی به چشم می خورد که بحث های فقهی معمولاً بر محور آنها طرح شده است.

مبانی فقهی محیط زیست

۱- دلیل عقل

پیش از بررسی این دلیل باید اشاره کرد، علت پیشتر آوردن دلیل عقل همان تقدّم رتبی مباحث عقلی بر مباحث نقلی محض است و اینکه عقلی بودن احکام سبب می شود مباحث شرعی مطرح در مورد حکم عقل حیثیت ارشادی و تأکیدی پیدا کند و به عنوان حکم تأسیسی و مولوی به آن نظر نشود. از این رو، بحث خود را با دلیل آغاز می کنیم.^۱

مقصود از حکم عقل در موضوع محیط زیست بخشی از مدرکات عقل عملی است که در کتب اصولی متأخر مورد عنایت واقع شده و بر قاعده کلامی حسن و قبح عقلی که نزد عدلیه به رسمیت شناخته شده و نیز قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع استوار گشته است (مظفر، ۲۰۰-۲۲۰).

کوتاه سخن در باب دلیل عقل این که هر گونه اقدام انسانی که به بر هم خوردن توازن و تعادل محیط زیست بینجامد و موجب اخلال در نظام زندگی و هلاک نوع بشر شود، قبیح است. در مقابل، تلاش آدمی در جهت حفظ و صیانت محیط زیست و احیای آن که به تقویت توازن و تعادل عناصر آن می انجامد، موجب حفظ

۱. باید دانست عقلی بودن حکم به منزله غیر شرعی بودن نیست؛ چه آنکه عقل به عنوان یکی از منابع شرع محسوب می شود و اصولاً مقابل نهادن عقل و شرع کار باطلی بوده و درست آن است که عقل در برابر نقل بنشیند.

نظام و بقای نوع و مصداق عمل نیکو است. رکن اساسی این دلیل مسأله حفظ نظام و بقای نوع آدمی است که از جمله قضایای مشهوره محسوب می شود که آرای عقلا جملگی بر آن استقرار یافته و شارع هم به عنوان رئیس عقلا و خالق عقل با این حکم همراه گشته است. نتیجه حکم به ضمیمه قاعده ملازمه حکم عقل و شرع و وجوب شرعی اصلاح محیط زیست و حرمت تخریب آن است.

بیان تفصیلی تر دلیل عقل بر مبحثی انسان شناسانه ابتدا می یابد. بدون تردید، انسان در میان مجموعه آفرینش دارای جایگاه برتر و خلقت استثنایی است. او موجودی است مشمول کرامت الهی^۱ که به حکم استخلاف بر زمین سلطه یافته^۲ و جهان و عناصر آن در تسخیر اوست^۳. همه چیز در این جهان به طفیل او آفریده شده است^۴ و طبیعت و نظم ساختاری آن هم تحت سیطره آدمی است و باید در راستای بقا و کمال او استخدام گردد. بی گمان، به هم خوردن این نظم مشکلات اساسی پدید می آورد و آسیب های جدی به انسان وارد می سازد. هر اقدامی بدان منتهی شود ظالمانه و قبیح می باشد و در برابر هر تلاشی برای تحکیم نظم و سازمان محیط زیست از آن جا که موجب تسهیل و تیسیر کمالات آدمیان است عادلانه و نیکو خواهد بود.

ناگفته پیداست این بیان از دلیل عقل آن را در زمره غیر مستقلات عقلیه قرار می دهد؛ چرا که بر نگرش دینی و نصوص شرعی درباره جایگاه انسان در مجموعه آفرینش مبتنی است.

نکته دیگر در این باب این که حکم عقل در مقوله محیط زیست از جمله احکام مبتنی بر حُسن و قبح اقتضایی است. به بیان دیگر، حسن اقدام به اصلاح محیط زیست و جلوگیری از هدم آن اقتضایی و قبح اقدام به تخریب و نابودی آن هم اقتضایی است

۱. وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَفَضَّلْنَاهُ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (اسراء / ۷۰).

۲. هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ... (انعام/۱۶۵).

۳. سَخَّرَلَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ... (جاثیه / ۱۳).

۴. هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا... (بقره/۲۹).

و این دو علت تامه برای حسن و قبح نمی باشند، بدان جهت که عناوین الزامات مربوط به محیط زیست، قطعی، همیشگی و استثنا ناپذیر نیست؛ چه آن که در شرایط تراحم با مصلحت برتر، مصلحت سلامت محیط زیست مغلوب می شود. آیاتی از قبیل ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ...﴾ (حشر: ۵) و اقدام پیامبر (ص) به قطع درختان نخل و تحریق آن ها در جریان بنی نضیر (طبرسی، ۴۲۶/۹؛ طبری، تفسیر، ۴۴/۲۸؛ واحدی، ۲۷۹؛ سیوطی، ۱۸۸/۶) و بعضی از دستوره‌های دینی در باب شرایط جهاد مشروع که با مسأله صیانت از محیط زیست تعارض دارد در همین راستا تبیین می شود. به درستی معلوم است اگر احیا و اصلاح محیط زیست علت تامه برای حسن و تخریب و هدم آن علت تامه قبح بود هرگز استثنا در آن راه نمی یافت، چه آن که احکام عقلی محض تخصیص پذیر نیست.

۲- قرآن کریم

۲-۱ ﴿وَ إِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ يَحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (بقره/۲۰۵).

روایت شده که این آیه در شأن منافقی به نام اخنس بن شریق ثقفی نازل شده است. وی در مدینه نزد پیامبر به اسلام تظاهر کرد و چون بیرون آمد به کشتزار گروهی از مسلمانان گذر نمود، آنجا را آتش زد و چارپایی را پی کرد. (واحدی، ۲۹؛ سیوطی، ۲۳۸/۱). علامه طباطبایی در تفسیر این آیه کریمه (۹۶/۲) قوام نوع انسان را به دو مقوله تغذیه و تولید مثل وابسته دانسته است. او سپس به اتکای تغذیه آدمی به حیوان و گیاه و اهمیت حفاظت گیاه از طریق حرث و تربیت نبات اشاره می کند و بر این باور می گردد که افساد در زمین از طریق اهلاک حرث و نسل انجام می شود. (۹۶/۲) طبق این بیان به درستی باید پذیرفت که تخریب منابع محیط زیست از آن جا که مآلاً به هلاک نسل آدمی می انجامد، مصداق بارز فساد در زمین است. از سویی، آیه کریمه در مقام استنکار فساد در زمین است و طبق ذیل آیه هر گونه فسادی محبوب

الهی نیست و اراده تشریحی خداوند به ضد آن تعلق گرفته است. این معنا به ضمیمه نهی ﴿لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ (اعراف: ۸۵) کبرای قیاس را تشکیل می دهد و نتیجه آن حرمت هر گونه اقدام تخریب کننده و ویرانگر در محیط زیست می باشد.

از تعبیر برخی فقیهان بر می آید که ایشان از بین بردن جانداران را مصداق فساد یافته و مشمول حکم آیه دانسته اند. به طور مثال عبدالله بن قدامه (۵۰۶/۱۰) با اشاره به روایاتی که از کشتن زنبور عسل و دیگر جنبندگان نهی می کند، این قبیل کارها را فساد یافته و در ذیل آیه جای می دهد. ابن حزم نیز (۱۰۰/۱۰) پس از نقل این فتوای ابوحنیفه که نمی توان کسی را به حفظ مال خود اجبار کرد و چنانچه کسی بخواهد نخل خویش را رها گذارد نمی توان او را به آبیاری آن وادار ساخت از این فتوا اظهار شگفتی می کند و خود بدان می گراید که چنانچه ترک آبیاری به از میان رفتن محصول و درخت بینجامد باید شخص را به آبیاری مجبور کرد. وی به آیه کریمه استشهاد می کند و این امور را مصداق فساد در زمین و اهلاک حرث و نسل می شمارد.

۲-۲ ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا...﴾ (هود: ۶۱)

عمارت به معنی قرار دادن زمین در حالتی است که بتوان از فوائد مترتب بر آن انتفاع جست (طباطبایی، ۳۱/۱۰). درباره استعمار از جمله گفته اند: معناه امرکم من عمارتها بما تحتاجون إليه من المساكن والزراعات و غرس الاشجار (طبرسی ۲۶۴/۵). برخی از فقیهان نیز از دلالت آیه بر وجوب عمران و آبادانی زمین با کشت و زرع و کاشت درخت و احداث ابنیه سخن گفته اند. (جصاص، ۲۱۳/۳)؛ چرا که استعمار طلب عمران بوده و طلب مطلق از خداوند دال بر وجوب است (قرطبی، ۵۵/۹). بنابراین باید گفت: آیه کریمه به دلالت منطوقی بر لزوم اقدام به عمران و آبادانی محیط زیست انسانی و با ملازمه عقلی بر نهی از ضد آن یعنی عدم عمران دلالت دارد و چون از عدم

عمران نهی شده باشد به اولویت قطعی تخریب و ویرانی زمین هم متعلق نهی شرعی خواهد بود.

۲-۳ ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (روم/۴۱).

به گفته علامه طباطبایی در *المیزان* ظاهر این آیه عام بوده است و تمامی اشکال فساد و هر آنچه نظام زندگی بشر در کره زمین را تهدید می کند شامل می شود، خواه این مفاسد و خرابی ها مستند به سوء اختیار آدمیان باشد از قبیل جنگ ها و یورش ها و ناامنی ها، و خواه مستند بدان نباشد از قبیل حوادث طبیعی، زلزله، خشکسالی و انتشار بیماری های مسری و مانند آن. (طباطبایی، ۵/۱۶). آیه کریمه ناظر به عواقب ناخوشایند دنیوی است که بشر باید در نتیجه مفاسد آشکار در زمین آن را متحمل شود. بی گمان، کلیه اقداماتی که به تخریب و نابودی منابع محیط زیست بینجامد و همچنین ویرانی های سطح کره زمین از قبیل فرسایش ها، سیلاب های مخرب و از این دست که از سوء تدبیر آدمیان و عدم اقدام مسئولانه آنان برای پیشگیری سرچشمه می گیرد مصداق فساد ظاهر در آیه کریمه محسوب می شوند، به گونه ای که پیش از عقوبت اخروی باید کیفر دنیوی آن را چشید. این عقوبت دنیوی نظاره گر شدن ویرانی محیط زیست انسان و به هم خوردن تعادل و توازن آن است که بلاهای انبوهی را بر سر انسان می آورد.

۲-۴ آیات نهی از اسراف و تبذیر از قبیل ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (اعراف/۳۱) ﴿وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيرًا إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ (اسراء/۲۷).

درباره این آیات چند نکته در خور توجه است: نخست آن که نهی از اسراف و تبذیر نهی تحریمی است و قرینه هایی همچون ﴿إِنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ (غافر/۴۳) ﴿وَإِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾ (اسراء/۲۷) ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي﴾

مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَابٌ ﴿(غافر/۲۸) بر شدت حرمت آن دلالت دارد. به گفته محقق نراقی تردیدی در حرمت اسراف نیست و اجماع قطعی، بلکه ضرورت دینی و آیات انبوه و اخبار متعدّد بر این حکم دلالت می کند (نراقی، ۲۱۷).

دوم اینکه، گرچه در آیه سوره اعراف نهی از اسراف در پی امر به خوردن و آشامیدن آمده است و این می تواند اختصاص را بفهماند، ولی به قرینه آیات دیگر از جمله ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا...﴾ (انعام / ۱۴۱) اسراف هر گونه عمل زیاده از حد اعتدال را در بر می گیرد.

هر گاه در روایات، مواردی همچون دورانداختن هسته خرما و بر زمین ریختن زیادی آب، اسراف شمرده شده است (مجلسی، ۷/۳۰۳/۷۲) به کارگیری بی رویه محیط زیست و اموری از قبیل قطع درختان و شکار حیوانات و هدر دادن منابع مهم آب و گیاه از بارزترین مصادیق اسراف و تبذیر محسوب می شود. به گفته علامه طباطبایی (۳۶۴/۷ و ۳۶۸) اسراف در مقوله انفاق و اصلاح حرام است چه رسد به افساد و تخریب.

در آیه دوم مبذران «اخوان شیاطین» نامیده شده اند که دو معنی می تواند بیاید: نخست آن که در پیروی از شیطان و سلوک مسیر او برادر شیطان می باشند و دوم آن که در دوزخ همراه و همگن شیطان می باشند (طبرسی، ۶/۲۴۴؛ جصاص، ۳/۲۵۸؛ قرطبی، ۱۰/۲۴۷).

۲-۵ ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا...﴾ (نساء / ۵).

گر چه این آیه کریمه در مورد اموال ایتم و فرزندان تحت ولایت قهری سخن گفته و هر چند بحث های فقهی مشبعی پیرامون آن صورت گرفته است و فقیهان شرط بودن رشد در تصرفات مالی را از آن استفاده کرده اند، ولی به نظر می رسد تاب پذیرش معانی دیگری را هم داشته باشد، گر چه این معانی مورد غفلت واقع شده باشند. از جمله این که به قرینه اضافه شدن اموال در حالت جمع به ضمیر خطاب جمع

که جمیع آحاد مکلفان را در بر می‌گیرد می‌توان چنین استنباط کرد که اموال و ثروت‌های عمومی از قبیل انفال، مباحات اصلی و «مشترکات»^۱ موضوع آیه را تشکیل می‌دهند (منابع محیط زیست معمولاً اینگونه اند). مالک حقیقی این اموال خداوند است و همو آن را مایه قوام و معاش جامعه اسلامی قرار داده است (طباطبایی، ۱۷۱/۴). و انهادن این اموال در دست سفیهان سبب خواهد شد که با تصرفات غیر عقلایی خود قوام جامعه را به هم زنند و در نظام معیشت مردم اخلال پدید آورند. همچنین، مفهوم سفیه در آیه کریمه تأمل و ویژه ای می‌طلبد. بی تردید عاقل نمایانی که به ظاهر از همه ویژگی‌های هوشمندی و درایت برخوردارند ولی آن را در مسیر تصرفات خودخواهانه در اموال و ثروت‌های طبیعی صرف می‌کنند و حیات بشر حاضر و نسل‌های آینده را برای تأمین خواسته‌های عاجل خود در معرض تهدید جدی قرار می‌دهند و نیز مدیران نالایق و بی‌کفایتی که متصلی امور محیط زیست و بخشهای اجرایی مرتبط بدان در جوامع می‌گردند جملگی سفیهان هستند و نباید گذاشت این گروه سیطره خود را بر این منابع تحکیم کنند. با توجه به آیاتی همچون ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ (بقره/۱۳۰)، بعید نیست اینکه بپذیریم در ادبیات قرآنی سفاقت معنا و مفهوم جدیدی یافته است. از این رو، شیخ طوسی فاسق را سفیه خوانده و عدالت را شرط خروج از حجر دانسته است (طوسی، *الخلاف*، ۲۸۹/۳، همو، *المبسوط* ۲۸۴/۲).

۶-۲ إجعلني على خزائن الأرض إني حفيظٌ عليمٌ (یوسف/۵۵)

این آیه یادآور آن می‌شود که در مقطعی که بحران طبیعی به سوی سرزمین مصر رو آورده بود، حضرت یوسف تدبیر امر ارزاق مردم را برای خود خواست و این خواسته را به این معلل کرد که از دو ویژگی حفیظ و علیم بودن

۱. مشترکات در فقه عبارتند از اشیایی که همه مردم در شرایط برابر از آن استفاده می‌کنند و سبقت به آنها موجب حق اولویت می‌شود (*الروضة البهيمة* ۲۵۸/۲).

برخوردار است (طبرسی، ۴۱۸/۵؛ طباطبایی، ۱۱/۱۸۵)، دو ویژگی مهمی که برای تصدیق مناصب حساسی همچون اداره امر ارزاق عمومی همواره به عنوان دو شرط لازم و بلکه کافی مورد نظر عقلای عالم می باشد. به نظر می رسد عبارت خزائن الارض عمومیت و شمول دارد و کلیه ذخایر از جمله منابع محیط زیست را در بر می گیرد. پیام آیه کریمه آن است که امر تدبیر و اداره شئون محیط زیست و سرمایه های طبیعی تنها باید بر عهده اشخاصی باشد که دو ویژگی حفیظ بودن و مسئولیت شناسی و کاردانی و تخصص را دارا باشند.

۳- سنت

پس از قرآن کریم، سنت گرانسنگ هم به مقوله محیط زیست و مراقبت از آن عنایت ویژه ای داشته است. این مطلب با دقت در مضامین روایات انبوهی که کیفیت تعامل با جانوران، گیاهان، اشجار و غیره را بیان می کند، به درستی معلوم می شود. روح کلی این روایات ایجاد حس مسئولیت در برابر پدیده های طبیعی و موجودات پیرامون است. این امر در نخستین خطبه امام علی (ع) در بدو خلافتش تجلی یافته است، آن جا که می گوید: اتقوا الله فی عباده و بلاده فانکم مسئولون حتی عن البقاع والبهائم (نهج البلاغه خ ۵؛ طبری، تاریخ، ۳/۴۵۷). علامه مجلسی در شرح این عبارت می نویسد: والسؤال عن البقاع لم أخرجتم هذه و لم عمرتم هذه و لم کم تعبدوا الله فیها و عن البهائم لم أجمعتموها أو أوجعتموها و لم کم تقوموا بشأنها و رعایة حقها (مجلسی، ۲۹۰/۶۵). سؤال از زمینها آن که چرا این زمین را ویران و دیگری را آباد کردید و چرا خداوند را در آن نپرستیدید و سؤال از چهارپایان آن که چرا آنها را گرسنه رها کردید و به درد آوردید و رعایت حقشان ننمودید؟ معلوم می گردد مسئولیت انسان در قبال پدیده ها و اشیای پیرامون بسیار جدی و همه جانبه است.

ذیلاً چند دسته روایت در موضوعاتی چند به همراه سخنان نکته سنجانه فقیهان

ذکر می شود:

۳-۱ جنگ مظهر رفتار خشن انسان در برخورد با هم‌نوع و اشیاء و محیط پیرامون است که نتیجه مستقیم آن ویرانی و از دست رفتن تعادل جمعیت انسانی و منابع طبیعی می‌باشد و آن گاه که جهاد مشروع عنوان یابد، در شمار وظایف قطعی انسان قرار می‌گیرد. سیره پیامبر اکرم در جنگ‌ها و سفارش‌های ایشان به امرای سرایا بر این دلالت می‌کند که مقتضیات روانی جنگ و جهاد نباید سبب شود از جنگجویان رفتار غیرمتعارف سرزند و بی‌محابا به تخریب حداکثری دست زنند و با اشیای پیرامون خود برخورد غیر مسئولانه کنند. از جمله روایت مسعده بن صدقه از امام صادق (ع) قابل توجه است که فرمود: *إِنَّ النَّبِيَّ إِذَا كَانَ بَعَثَ أَمِيرًا لَهُ عَلَى سَرِيَّةٍ أَمْرَهُ بِتَقْوَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فِي خَاصَّةِ نَفْسِهِ ثُمَّ فِي أَصْحَابِهِ عَامَّةً ثُمَّ يَقُولُ: أَعِزَّ بِسْمِ اللَّهِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ قَاتِلُوا مِنْ كُفْرِ اللَّهِ وَلا تَغْلُوا وَلا تَمْتَلُوا وَلا تَقْتُلُوا وَلِيدًا وَلا مَتَبْتَلًا فِي شَاهِقٍ وَلا تَحْرِقُوا النَّخْلَ وَلا تَغْرِقُوا بِالْمَاءِ وَلا تَقْطَعُوا شَجْرَةً مَثْمِرَةً وَلا تَحْرِقُوا زَرْعًا وَلا تَدْرُونَ لَعَلَّكُمْ تَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ وَلا تَعْقِرُوا مِنَ الْبِهَائِمِ مِمَّا يُؤْكَلُ لِحِمِّهِ أَلَّا مَا لا بَدَّ مِنْ أَكْلِهِ...* (کلینی، ۵/ ۲۹؛ طوسی، **تهذیب**، ۱۳۸/۶؛ حر عاملی، ۴۴/۱۱). فقیهان این قبیل وصایا را در زمره آداب جنگ و جهاد آورده‌اند.

بی تردید، در شرایط استثنایی و بحرانی، اهداف و مقاصد اصلی جنگ به قدری اهمیت می‌یابد که برخی اقدام‌های غیر متعارف را هم توجیه پذیر می‌کند. به طور مثال وقتی فقیهان در باب تترس قتل مسلمان بی‌گناه را تجویز می‌کنند، تخریب محیط زیست و اتلاف منابع آن به طریق اولی توجیه پذیر می‌دانند. از این رو، پیامبر اکرم (ص) خود در جریان بنی نضیر به قطع درختان نخل امر نمود و در این راستا فقیهان از کراهت قطع اشجار و افکندن آتش و تسلیط آب در غیر موارد ضرورت سخن گفته‌اند (شهید ثانی، **مسالك**، ۲۵/۳؛ کاشف الغطاء، ۲/ ۴۰۶؛ نجفی، ۶۶/۲۱). ولی به نظر می‌رسد در غیر ضرورت و جهی برای حمل نواهی پیامبر در روایت پیشگفته بر

کراهت نباشد، بلکه حمل آن‌ها بر حرمت اولی است.

۲-۳ حقوق حیوانات

بخش مهمی از احکام شریعت به موضوع حقوق حیوانات و تبیین وظایف انسان در قبال آن‌ها اختصاص دارد. اهمیت حق حیوان در فقه اسلامی تا آن جا است که شماری از فقیهان آن را در زمره حق الله دانسته‌اند (نجفی، ۱۱۱/۲۷). آنچه از مباحث فقهی در کتاب لقطه پیرامون وظایف انسان در قبال لقطه حیوان و لزوم صیانت از حیات و تأمین نفقه او آمده است در همین چهارچوب تحلیل می‌شود. (محقق حلّی، ۸۰۵/۴؛ شهید ثانی، مسالک، ۵۰۴/۱۲؛ نجفی، ۲۲۷/۲۸) در این باره می‌توان تحت عناوینی چند بحث نمود:

۱-۲-۳ حق حیات جانوران: روایات چندی از کشتن بی رویه جانوران نهی می‌کند. از آن جمله است روایت امام صادق (ع): «أخبرني أبي عن جدّي أنّ رسول الله نهى عن قتل سته، النحلة و الضفدع و الصرد و الهدهد و الخطاف» (طوسی، تهذیب، ۲۰/۹؛ عاملی، الاستبصار ۶۴/۴؛ حر عاملی، ۲۴۷/۱۶) و احادیث دیگری همچون «لاتذبحن ذات درة» (ترمذی، ۱۴/۴، نیشابوری، حاکم، ۱۳۱/۴) و حدیث مناهی پیامبر اکرم (ص) که در آن از کشتن زنبور عسل نهی شده است (طوسی، تهذیب، ۲۷۹/۵؛ حر عاملی، ۳۸۲/۹). دستورهای فقهی در باب ممانعت از صید در حالت احرام هم می‌تواند با عنایت به این مسأله تحلیل شود و روایت معاویه بن عمار از امام صادق (ع) که: «اتق قتل الدّ و ابّ کلّها الاّ الافعی و العقرب و الفارّة... و الحیة اذا ارادتک فاقتلها و ان لم تردک فلا تردها» (طوسی، تهذیب، ۳۶۵/۵)، معلوم است که مقررّات فقهی در حالت احرام حج بیانگر اوج تعادل رفتاری آدمی است که بقا و استمرار آن در غیر حالت احرام هم مطلوب می‌باشد. روایت شده است در جریان خیبر مسلمانان به سختی گرسنه شدند و به سوی چهارپایان خود شتافتند تا آن‌ها را ذبح و طبخ کنند. اما پیامبر (ص) ایشان را از این کار نهی کرد. امام باقر (ع) در این باره فرمود: «نهی رسول الله (ص) عن اکل لحوم

الخیر و إنما نهی عنها من أجل ظهورها مخافة أن يُفنها، (حرعاملی، ۳۲۴/۱۶). از تعلیل ذیل حدیث چنین برمی آید که نهی پیامبر در مقام مصلحت اندیشی و از بیم از بین رفتن چارپایان که وسیله رکوب مسلمانان در آن روز بودند، بوده است. شاید بتوان گفت از آنجا که کثیری از گونه های جانوری برای زندگی بشر منافع مهمی را به بار می آورد، نهی پیامبر قابل تعمیم بوده و بر این پایه کشتار بی رویه که نسل جانوران را در معرض انقراض قرار دهد، امر نکوهیده ای است.

در موضوع حق حیات جانوران بحث های ظریف فقهی دیگری نیز وجود دارد. به طور مثال شهید ثانی صرف مال برای نجات حیات چارپا را گر چه ملک دیگری باشد واجب می داند و سپس می گوید: اگر انسان سگ گرسنه و گوسفند گرسنه ای داشته و طعام به قدر کفایت نداشته باشد اطعام گوسفند بر او واجب است (شهید ثانی، ۲۵۰/۲). صاحب **جواهر** بر او خرده گیرد و احتمال اولویت داشتن سگ را مطرح می کند؛ چرا که گوسفند را می توان ذبح نمود ولی درباره سگ چنین نیست (نجفی، ۴۳۷/۳۶).

صاحب **جواهر**، همچنین، در باب وضو به این نکته اشاره می کند که اگر نزد شخصی قدر اندکی آب باشد و حیوانی همچون سگ در آن جا باشد و به ویژه بیم تشنگی او برود واجب است به تیمم رو آورد و آب صرف وضو نکند (همان، ۱۱۴/۵). همه موارد بر شمرده شده بیانگر عنایت ویژه شریعت اسلام به حفظ حیات جانوری است که امروزه یکی از منابع مهم محیط زیست را تشکیل می دهد.

۲-۲-۳ **بهداشت محیط زیست حیوان:** در روایت عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) آمده است: قال رسول الله (ص) نظّفوا مرائبها و امسحوا رغامها (حرعاملی، ۳/۳۷۲/۸). شهید ثانی تأمین نیازمندی های درمانی و دارویی حیوان را در حکم نفقه آن می داند (شهید ثانی، **مسالك**، ۳۰۵/۱). صاحب **جواهر** پس از این سخن محقق حلی که از جمله مکروه ها ادرار کردن در لانه جانداران و حشرات است، می نویسد: در این

حکم به مخالفی برنخوردم مگر آن که از ظاهر *هدایه* صدوق نقل می‌شود که گفته است: این کار بالاتر از کراهت ناروا است. وی سپس به نقل از شماری از فقیهان علت این حکم را امکان اذیت رساندن آن جانوران به انسان می‌داند (نجفی، ۶۷/۲). به نظر می‌رسد بتوان علت حکم را جلوگیری از آلوده کردن محیط زیست جانوران یا نکوهیدگی بی حرمتی به آن‌ها دانست.

۳-۲-۳ حق تولید مثل: در برخی روایات، صاحبان چارپایان از عقیم سازی آن‌ها نهی شده اند از قبیل روایت برقی از امام صادق «عن أبيه أنه كره اخصاء الدواب و التحريش بينهم» (برقی، ۶۳۴/۲) بی گمان این قبیل دستورها به هدف بقای نوع چارپایان صادر شده است.

۳-۲-۴ نهی از آزار حیوان و مسئولیت مدنی و کیفری ناشی از آن: در روایتی از پیامبر اکرم (ص) آمده است که زنی دوزخی شد چون گربه ای را حبس کرد و مانع دسترسی او به خوردنی و نوشیدنی شد تا آن که آن بمرد و زنی فاجره نیز مشمول مغفرت الهی قرار گرفت چون بر سگ گرسنه ای ترخم آورده و او را به دشواری سیراب کرد (طوسی، *المبسوط*، ۴۷/۶).

روایات انبوهی هم در زمینه نهی از هر گونه آزار رساندن بی جهت به حیوان و ضرب و جرح و قطع اعضای آن وارد شده است. در این باره فقیهان دیه جنایت بر حیوان را ثابت دانسته اند (نجفی، ۳۸۹/۴۳؛ امام خمینی، *تحریر*، ۶۰۳/۲). شیخ طوسی در باب «الجنایات علی الحيوان» مجموعاً یازده روایت درباره دیه جنایت بر حیوان آورده است (طوسی، *تهذیب*، ۳۰۹/۱۰). همه تقادیر بر شمرده شده در این روایات بر فرض آن است که حیوان مالک خصوصی داشته و از باب جبران خسارت باشد. اما اگر تحت مالکیت معین نباشد، بعید است این رفتارهای جنایت آمیز را بدون مسئولیت ببایم. از این رو در مواد ۶۷۹ و ۶۸۰ قانون مجازات اسلامی از مجازات های تعزیری در این باره سخن به میان آمده است (*قانون مجازات*، فصل ۲۵، از کتاب پنجم تعزیرات و

مجازات‌های بازدارنده).

۳-۳ حفاظت حیات گیاهان: حفاظت از حیات گیاهان و اهتمام به احیای طبیعت از دیگر مسائل مورد عنایت شریعت می‌باشد. روایات زیادی در باب نهی از قطع درختان وارد شده است. از جمله روایت مسعده از امام صادق(ع) از پیامبر اکرم(ص) که فرمود: « لا تحرقوا النخل و لا تغرقوا بالماء و لا تقطعوا شجرة مثمرة و لا تحرقوا زرعاً...» (حرعاملی، ۳/۴۳/۱۱) و روایت دیگری از امام صادق(ع): « لا تقطعوا الثمار فیصّب الله علیکم العذاب صباً» (پیشین، ۱۳/۱۹۸) و صدها روایت در زمینه تشویق به زرع و درختکاری از قبیل روایت امام صادق(ع): « ازرعوا واغرسوا والله ما عمل الناس عملاً احل و اطيب منه» (کلینی، ۵/۲۶؛ صدوق، ۳/۲۵؛ طوسی، تهذیب، ۴/۳۸۴) و « خیر الاعمال زرع یزرعه یأکل منه البر و الفاجر» (حرعاملی، ۱۳/۱۹۴/۶) و روایت منابع اهل سنت از پیامبر(ص): « ما من مسلم ینغمس غرساً أو یزرع زرعاً فیا کل منه انسان او طیر او بهیمة الا کانت به صدقة» (بخاری، ۳/۶۶؛ مسلم، ۵/۲۷، ترمذی، ۲/۴۲۱)~

طرح دو قرارداد مزارعه و مساقات در عقود اسلامی و احکام مبسوط آن دو هم در این راستا تحلیل می‌شود. شهید ثانی از وجوب آبیاری درختی که به امانت به شخصی سپرده شده است سخن به میان می‌آورد (شهید ثانی، مسالك ۱/۳۰۵) و از گفتار صاحب جواهر امکان اجماعی بودن این حکم استفاده می‌شود (نجفی، ۲۷/۱۰۹). یکی از مباحث مهم فقهی احیای اراضی موات است که مباحث آن یکی از فصول مهم فقه را مستقلاً به خود اختصاص داده است. طبق نظر مشهور فقهی احیا و آبادانی اراضی موات موجب پدید آمدن حق و ملک برای محیی می‌شود. مستند آن روایاتی چند است. از جمله حدیث نبوی «من احیا أرضاً فهی له» (بخاری، ۳/۷۰، ابوداود، ۲/۵۱، ابن حنبل، ۳/۳۸۱، طوسی، تهذیب، ۷/۱۵۲، طوسی، الاستبصار، ۳/۸)، و « من اعمر ارضاً لیست لأحد فهو احق» (بخاری، ۳/۷۰) و روایت امام باقر(ع): « ایما

قومٌ أحيوا شيئاً من الارض أو عمروها فهي احقّ بها و هي لهم» (طوسی، *تهذیب*، ۱۴۸/۷، *الاستبصار* ۱۱۰/۳، حر عاملی، ۱/۳۲۶/۱۷). به این مسأله باید به عنوان یکی از ساز و کارهای مهم تشویقی شریعت برای احیای زمین و طبیعت نگریست. اهمیت آن زمانی بیشتر نمایان می‌شود که به عقیده بسیاری از فقیهان، زمین احیا شده اگر دوباره بایر شود و سپس توسط دیگری احیا گردد، احیای دوّم خود سبب تازه ای برای تملکّ محیی دوم است و این زمین با بایر شدن از ملک محیی نخست خارج می‌شود. (شهید ثانی، *مسالك*، ۳۹۹/۱۲؛ نجفی، ۲۸/۳۸، علامه حلی، ۴۰۱/۲؛ محقق کرکی، ۱۷/۷؛ سبزواری، ۲۳۹). مستند این رأی روایاتی همچون صحیحه ابو خالد کابلی (حرعاملی، ۲/۳۲۹/۱۷؛ طوسی، *تهذیب*، ۱۵۲/۷؛ کلینی، ۲۷۹/۵) و صحیحۀ معاویۀ بن وهب از امام صادق (ع) (کلینی، ۲۷۹/۵؛ طوسی، *تهذیب*، ۱۵۲/۷، حرعاملی، ۱/۳۲۸/۱۷) می‌باشد. از آنجا که به گفته صاحب *جوهر مرجع* در تعیین کیفیت احیا، عرف است (نجفی، ۶۵/۳۸) بی گمان کشت و درختکاری، جاری کردن نهر، اجرای طرح های آبیاری، احیای مراتع و مانند آن از بالاترین مصادیق احیا می‌باشد.

۳-۴ آلوده کردن منابع محیط زیست

۳-۴-۱ **نهی از آلوده کردن آب:** روایات زیادی دالّ بر کراهت و زشتی آلوده کردن آب می‌باشد. از آن جمله روایاتی که در آن ها از ادرار کردن در آب نهی شده است، از قبیل روایت مسمع از امام صادق در باب مناهای پیامبر (ص): « نهی آن بیول الرّجل فی الماء الجاری إلّا من ضرورة و قال إنّ للماء أهلاً» (طوسی، *الاستبصار*، ۱۳/۱) و روایت فضیل از امام صادق (ع): « لا بأس بأنّ بیول الرّجل فی الماء الجاری و کره أن بیول فی الماء الرّاکد» (حر عاملی، ۱/۱۰۷/۱) و روایت عنبسه بن مصعب (پیشین، ح ۲) و ابن بکیر (ح ۳) و سماعه (ح ۴) از ایشان و حدیث جابر از پیامبر: « نهی آن بیال فی الماء الرّاکد» (مسلم، ۱۶۲/۱؛ ابن ماجه، ۱۲۴/۱؛ ابن حبان، ۶۰/۴) و روایت ابوهریره: لایبولن أحدکم فی الماء الدائم ثمّ يتوضأ منه (ترمذی، ۴۶/۱؛ ابن حنبل، ۲۸۸/۲؛ دارمی، ۱۸۶/۱؛

مسلم، ۱۶۲/۱ به لفظ *ثمَّ یغتسل منه*).

صاحب *جواهر* گوید: «چهار دسته روایت در این باره رسیده است: روایاتی که به طور مطلق بر نهی از این کار دلالت دارد، روایاتی که نهی از ادرار در آب راکد نموده است که فراوان می‌باشد، روایاتی که مشتمل بر نهی از ادرار در آب جاری است و روایاتی که این کار را در آب جاری بی اشکال دانسته است». او در مقام جمع بین این روایات می‌گوید: «بعضی نفی بآس در برخی روایات را بر کراهت خفیف تر این کار در آب جاری حمل کرده اند و برخی هم نفی بآس را با کراهت قابل جمع دانسته اند» (نجفی، ۶۸/۲).

شکی نیست روح این حکم پرهیز از آلوده کردن آب به هر طریق ممکن است، چنان که صاحب *مصباح الفقیه* می‌نویسد: «عن أكثر الاصحاح الحاق الغائط بالبول و لعله لفحوی ما یستفاد من تعلیل کراهة البول فی بعض الاخبار بأن للماء أهلاً» اکثر فقیهان امامیه حکم غائط را هم به بول ملحق دانسته اند و این ناشی از فحوای تعلیلی است که از روایات استفاده می‌شود، اینکه در آب بول نکنید زیرا در آن ساکنانی به سر می‌برند (همدانی، ۹۳/۱). معلوم می‌شود عنایت ویژه شریعت در این باب به حفظ حیات آبزیان و موجودات زنده درون آب می‌باشد.

به خوبی می‌توان حدس زد شدت کراهت این کار در آب راکد و عدم شدت آن در آب جاری با میزان آلوده شدن آب ارتباط مستقیم دارد. بر این اساس روش های پیچیده آلوده شدن آب در زندگی صنعتی امروز که مهم ترین منبع حیات آدمی و دیگر جانداران را مورد تهدید قرار داده است به مراتب از کراهت بیشتری برخوردار می‌باشد. روایات مربوط به رعایت فاصله بین بئرو بالوعه هم بر جلوگیری از آلوده کردن آب دلالت می‌کند (طوسی، *الاستبصار*، ۴۵/۱). از این روایات می‌توان به عنوان دستورالعملی برای حفاظت از منابع آب زیرزمینی استفاده کرد.

۲-۴-۳ نهی از آلوده کردن زمین: در روایاتی چند از کراهت آلوده کردن زمین

سواحل رودخانه ها، طرق، زیر درختان میوه دار و استراحتگاه های مردم سخن به میان آمده است، از قبیل حدیث مناهی پیامبر اکرم (ص) « وکره أن يحدث الرجل تحت شجر أونخلة قد أثمرت» (صدوق، ۵۵۷/۳؛ حرعاملی، ۱/۲۳۰/۱۱) « وکره البول علی شط نهر جار» (همان) «و لعن الله المتغوط فی ظلّ النزال» (صدوق، ۲۵/۱؛ طوسی، تهذیب ۳۰/۱؛ حر عاملی، ۴/۲۲۹/۱) و مانند آن. صاحب *حلائق* نیز در این باره می نویسد: از ظاهر سخن فقیهان امامی به ویژه متأخران حکم به کراهت همه موارد استفاده می شود. البته مفید در *مقنعه* در این مواضع تعبیر به عدم جواز کرده است و صدوق در *فقیه* از تغوط در سایه درختان و زیر درختان میوه دار تعبیر به عدم جواز کرده است و صاحب ریاض قطع به جواز یافتن در این موارد را مشکل می داند (بحرانی، ۶۹/۲).

۳-۴-۳ نهی از آلوده کردن هوا؛ گرچه مسأله آلودگی هوا از مسائل حادث در زندگی بشر امروز است که به دلیل فزونی جمعیت و پیشرفت صنایع و تراکم کارخانه ها و وسایل حمل و نقل، استفاده روزافزون از انرژی سوخت فسیلی و نیز شرایط تحمیل شده بر بشریت در جریان درگیری های منطقه ای و جهانی و به کارگیری سلاح های میکروبی و شیمیایی و هسته ای به تهدیدی جدی برای حیات بشر تبدیل شده است، ولی در بعضی از عبارات های فقهی و احادیث نشانه هایی در دست است که به کمک آن می توان موضع شریعت در آن باره را به طور خاص به دست آورد. به طور مثال محقق حلی در *شرایع الاسلام* از حرمت القای سم در بلاد مشرکین در اثنای جهاد اسلامی سخن به میان می آورد. *جواهر همین نظر را از نهاییه، غنیه، سرایر، مختصر النافع، تبصره، ارشاد، دروس و جامع المقاصد* نقل می کند که اغلب آن ها مقید دانسته اند به اینکه نسبت به این عمل اضطرار حاصل نباشد و فتح و ظفر هم بدان موقوف نباشد. دلیل این حکم را روایت سکونی از امام صادق (ع) دانسته اند: « انّ النبی نهی أن یلقی السم فی بلاد المشرکین (کلینی، ۲۸/۵؛ طوسی، تهذیب، ۱۴۳/۶؛ حر عاملی، ۱/۴۶/۱۱). برخی همچون *قواعد، تحریر، تذکره، لمعه و روضه* خبر مزبور را به علت قصور سندی

حمل بر کراهت کرده اند و **جواهر** خود معتقد است راوی خبر یعنی سکونی مقبول الروایه بوده و حتی بر عمل به اخبار وی اجماع حکایت شده است. او سپس گوید: «قد يُقال أنه ظاهرٌ في النهي عن القائه في البلاد لاستلزامه قتل الاطفال و النساء و الشيوخ و من فيهم من المسلمين و نحو هم ممن يحرم قتلهم» (نجفی، ۸/۶۷/۲۱). می توان گفت: این روایت در نهی از انتشار سم در بلاد مشرکان ظاهر است. چرا که این کار به قتل کودکان و زنان و پیران و مسلمانان ساکن و اشخاص دیگری که قتلشان مباح نیست می انجامد. از این دیدگاه فقهی مترقی به خوبی می توان تکلیف انواع آلاینده‌گی های هوا در جهان معاصر را دریافت، اعم از آنچه که در شرایط صلح با ازدیاد عمل سوختن و احتراق در صنعت یا نشت گازهای سمی در فضا روی می دهد آنچه و یا در اثر ساخت و انباشت و به کارگیری سلاحهای غیر متعارف در جریان جنگ ها به وقوع می پیوندد.

۴- اصول و قواعد فقهی

آخرین بخش از مبانی فقهی محیط زیست به بحث از اصول و قواعد فقهی اختصاص می یابد. در اینجا از مجموعه قوانینی کلی سخن به میان می آید که بر تحولات محیط زیست قابل انطباق است. از آن جا که بسیاری از این تحولات از امور حادثی است که در عصر تشریح و دوره های نزدیک بدان اثری از آن ها نبوده است، به طور طبیعی انتظار نمی رود احکام تکلیفی و وضعی مرتبط بدان ها به طور خاص از مدارک کتاب و سنت به دست آید. در این میان قواعد و اصول کلی شریعت از اهمیت ویژه ای برخوردار می شود، قواعدی که راز پویایی و انطباق پذیری فقه اسلامی بر حوادث نو پیدای جامعه در آن ها نمایان گشته است.

۴-۱ قاعده لاضرر

این قاعده مهم فقهی در دلیل عقل و سیره عقلا ریشه دارد و مدارک کتاب و

سنت به وفور بر آن دلالت می‌کند (مکارم، ۲۹/۱-۴۲؛ بجنوردی، ۲۰۷/۱).

درباره نسبت این قاعده با مقوله محیط زیست چند نکته در خور توجه است:

نخست آن که گر چه درباره مفهوم ضرر میان لغویان دیدگاه‌های متفاوتی بروز کرده است، ولی به طور کلی پذیرفتنی است که ضرر در مورد نقصان در نفس و مال به کار می‌رود و آسیب‌های حاصل در محیط زیست جتملگی به این دو مقوله مربوط می‌شود.

دوم این که این قاعده به ضررهای شخصی اختصاص ندارد و شامل اضرار عمومی هم می‌شود و حتی اهمیت ضرر عمومی به مراتب بیش از ضرر فردی است. اضرار وارد بر محیط زیست معمولاً از سنخ ضررهای عمومی می‌باشند که حیات نوع بشر را در معرض آسیب جدی قرار می‌دهند.

سوم این که در باب مفاد قاعده لاضرر با توجه به دیدگاه‌های پنجگانه‌ای که مطرح شده (بجنوردی، ۲۱۵/۱؛ امام خمینی، *الرسائل*، ۵۱/۱) آنچه مسلم است این است که ضرر در اسلام مشروعیت ندارد. این عدم مشروعیت هم شامل مرحله قانونگذاری و هم فرایند اجرای قانون می‌شود (سیستانی، ۱۳۴؛ مکارم، ۶۸/۱). به عبارت دیگر، هرگونه قانونگذاری‌ای که به ضرر انجامد یا هرگونه رفتار فردی و اجتماعی‌ای که بدان منتهی شود به سبب این قاعده متفی شمرده می‌شود. بنابراین در موضوع مورد بحث اولاً قانونگذار جامعه حق ندارد قانونی وضع کند که به تخریب و انهدام محیط زیست بینجامد. ثانیاً هرگونه رفتاری از سوی مردم که به اضرار محیط زیست بینجامد غیر مشروع و مشمول نهی تکلیفی است. ضمن آن که به ویژه بر اساس دیدگاه امام خمینی که لاضرر را نهی حکومتی انگاشته‌اند (امام خمینی، *الرسائل*، ۵۱/۱) وظیفه دولت اسلامی برای مقابله با رفتارهایی از این قبیل که از سوی آحاد جامعه یا بخش‌هایی از مراکز صاحب نفوذ و قدرت انجام بگیرد حتمیت می‌یابد.

چهارم این که یکی از نکات مورد بحث پیرامون قاعده لاضرر شمول این قاعده

بر عدمیات است. به این معنا که هر گاه از فقدان یک امر وجودی ضرر پدید آید آیا می‌توان با تمسک به این قاعده آن ضرر را منتفی کرد. برخی از فقیهان بر این باور شده‌اند (سیستانی، ۲۹۰؛ مکارم، ۷۹/۱). در این صورت باید گفت: نه تنها خسارت‌های ناشی از اقدام‌های تخریبی با قاعده لاضرر برداشته می‌شود، بلکه چنانچه ترک اقدام‌های اصلاحی و سازنده هم به اضرار در محیط زیست بینجامد این قاعده با آن مقابله خواهد کرد. بنابراین، دولت اسلامی و متصدیان محیط زیست خود را مکلف می‌یابند که در مرحله قانونگذاری و وضع مقررات و به کارگیری تدابیر اجرایی، همه توان خود را برای اصلاح محیط زیست و حمایت از آن صرف کنند. به طور مثال به کارگیری روش‌های علمی برای جلوگیری از فرسایش خاک، احیای مراتع و جنگل‌ها و کاشت درختان و گسترش فضای سبز جملگی از اقدام‌های بایسته‌ای است که ترک آنها به زیان‌های جبران‌ناپذیری می‌انجامد و قاعده لاضرر با آن مقابله می‌کند. بدین سان، قاعده مزبور افزون بر نقش بازدارنده نقش سازنده خواهد یافت.

از جمله نتایج مترتب بر شمول قاعده بر عدمیات اثبات ضمان است (سیستانی، ۲۹۳). قاعده لاضرر نه تنها مانع از اضرار به محیط زیست می‌شود، بلکه ضمان خسارت‌های ناشی از هرگونه اقدام تخریبی یا ترک اقدام اصلاحی را هم بر عهده خسارت‌زننده قرار می‌دهد.

۲-۴ قاعده اتلاف

این قاعده از آیه ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ (بقره/۱۹۰) و روایاتی همچون «حرمة مال المسلم كحرمة دمه» (حر عاملی، ۵۹/۳) و «من اتلف مال الغير فهوله ضامن» برداشت شده است و بر اساس آن هر کس به تخریب و اتلاف اموال دیگران اعم از اموال خصوصی و عمومی اقدام نماید مسئول جبران خسارت است. در این باره روایت امام علی (ع) ارتباط مصداقی این قاعده با محیط زیست را بیان می‌کند: «قضى فى من قتل دابة عبثاً أو قطع شجراً أو أفسد زرعاً أو هدم

بیتاً او عور بئراً إونهرأ إن یغرم قیمه ما استهلک و أفسد و ضرب جلدات نکالاً و ان أخطأ و لم یتعمد ذالک فعلیه الغرم و لا حبس و لا أدب و ما أصاب من بهیمه فعلیه ما نقص من ثمنه» (محدث نوری، ۹۵/۱۷). این روایت ضمن یادآوری مسئولیت مدنی ناشی از تخریب و افساد منابع محیط زیست بیانگر وظیفه حاکم اسلامی در تحمیل مسئولیت بر مرتکبان است. همچنین، از آن استفاده می شود که هرگونه اتلاف عمدی موجب پیگرد کیفری و ثبوت مجازات تعزیری برای متلف می باشد. از این رو، فقیهان تأکید کرده اند در صدق معنای اتلاف عنصر عمد و قصد اعم از قصد فعل و نتیجه دخیل نیست و اگر منشأ اتلاف اقدام غیرآگاهانه و اشتباهی هم باشد باز مشمول قاعده می شود (مکارم، ۱/۷۲).

وضعیت مالکیت منابع محیط زیست

از آن جا که موضوع قاعده اتلاف، مال غیر می باشد شایسته است قدری پیرامون مالیت و مالکیت منابع محیط زیست سخن به میان آید. فقیهان هر آنچه را برای تأمین نیازمندی های مردم مطلوب باشد و در امر معاش آن ها دخیل گردد مال نامیده اند (بجنوردی، ۳۰/۲). این تعریف بر کلیه عناصر محیط زیست حتی خاک و هوای موجود در جو زمین صدق می کند. درباره مالکیت این منابع باید گفت: به جز آنچه که به اسباب قانونی در تملک شخصی افراد است، اغلب این منابع در زمره ثروت ها و اموال عمومی قرار دارد. به طور مثال مواردی همچون اراضی موات، سواحل دریاها و رودخانه ها، رؤس جبال و گیاهان و درختان روئیده در آن، درون دره ها و جنگل ها و نیزارها جزو انفال شمرده شده اند (شهید ثانی، مسالک، ۴۷۴/۱؛ نجفی، ۱۱۷/۱۶-۱۲۰؛ امام خمینی، تحریر، ۳۶۸ و ۳۶۹). منابع آب از قبیل رودخانه های بزرگ و چشمه سارهایی که به طور طبیعی بر اثر جریان سیلاب ها و ذوبان برف و یخ جاری شده اند،

جزو مشترکات و از مباحات اصلیه^۱ می‌باشند (شهید ثانی، *الروضه*، ۲/۲۶۱؛ امام خمینی، *تحریر*، ۲/۲۱۶ و ۲۱۷). از این قبیل باید به ذخایر اکسیژن و گازهای مفید در طبیعت اشاره کرد. به هر حال، وضعیت مالکیت این منابع هر طور باشد از آن جا که در تملک شخصی افراد قرار ندارد، درست است که بر آن‌ها «مال غیر» اطلاق شود. این هم که حیازت را سبب تملک بدانیم موجب نمی‌شود فردی به اتلاف و افساد بخش‌های دیگری که در حیازت او قرار ندارد اقدام بکند. البته، در زمینه محدوده تسلط شخص بر اموال خود و نیز موضوع تحلیل انفال اشکالی به نظر می‌آید که در خاتمه نوشتار بدان خواهیم پرداخت.

۳-۴ قاعده تسبیب

این قاعده مبتنی بر مدارک روایی چندی همچون «کل شیء یضر بطریق المسلمین فصاحبه ضامن لما یصیبه» (کلینی، ۳۵/۷؛ صدوق، ۴/۱۵۵) و «من حفر بئراً فی غیر ملکه کان علیه ضمان» (کلینی، ۳۴۹/۷؛ صدوق، ۴/۱۵۳) بوده و اجماع فقیهان بر اعتبار آن قائم شده است.

تفاوت این قاعده با قاعده اتلاف در آن است که اولی شامل تلف بالمباشره و دومی شامل تلف بالوسطه می‌شود. بر اساس این قاعده هر اقدامی که به طور غیر مباشر موجب تخریب، آلودگی و از حیث انتفاع خارج شدن عناصر محیط زیست گردد ضمان آور خواهد بود. نکته در خور توجه آن که این قاعده نقش‌های تسبیب ناشی از ترک فعل را هم در بر می‌گیرد (محقق داماد، ۱۲۰). به طور مثال، اگر عدم اقدام به موقع اشخاص یا نهادهای مسئول سبب خسارت‌های زیست محیطی و از بین رفتن ذخایر محیط زیست شود مسئولیت جبران خسارت به حکم این قاعده بر عهده سبب خواهد بود.

۱. مباحات اصلیه یعنی آنچه در اصل برای عموم مردم مباح می‌باشد و سابقه تملک دیگری بر آن معلوم نیست (نراقی، ۴۰/).

۴-۴ قاعده ضمان ید

این قاعده بر گرفته از بنای عقلا، سیره متشرعه و حدیث « علی الید ما أخذت حتی تؤدی » (بیهقی، ۹۵/۶؛ متقی هندی، ۳۳۷/۵) می‌باشد. برخی مفاد حدیث را جعل حکم تکلیفی دانسته‌اند که بدین وسیله شارع وجوب حفظ مال و رد آن در صورت استیلا را گوشزد می‌کند. ولی طبق نظر مشهور شارع به موجب این حدیث ضمانت مالی را که مورد استیلا قرار گرفته بر عهده مستولی قرار داده است. بر اساس این قاعده بدیهی است که در صورت استیلا بر منابع محیط زیست باید در راستای حفظ آن کوشید و در صورت ایراد نقص، ارش و در صورت تلف و انهدام آن، ضمان بر عهده فرد ثابت خواهد بود (مراغی، ۲۵۸؛ انصاری، ۱۰۱؛ امام خمینی، تحریر، ۱۸۰/۲؛ نجفی، ۸۳/۳۷).

طرح دو اشکال

در خاتمه مطالب این نوشتار به طرح و بررسی دو اشکال می‌پردازیم.

اشکال نخست: قاعده تسلط و محیط زیست

یکی از مشهورترین قواعد فقهی، قاعده تسلط است. این قاعده مبتنی بر ادله کتاب، سنت، اجماع و سیره عقلا و مهم‌ترین مدرک روایی آن حدیث نبوی « النَّاسُ مَسْلُطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ » (بیهقی، ۱۰۰/۶؛ احسائی، ۲۲۲/۱) می‌باشد. در باب مفاد این قاعده هر چند دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است (انصاری، ۸۳؛ اصفهانی، ۱۰۹/۱؛ خویی، ۵۸/۳؛ امام خمینی، البیع، ۷۹/۱)، ولی قدر متیقن آن که این قاعده مالکیت انسان بر اموال را تثبیت می‌کند و استقلال او در تصرف در اموال خود را به رسمیت می‌شناسد. مهم‌ترین اشکالی که بر این قاعده وارد می‌شود آن است که پاره‌ای از تصرفات انسان در اموال خود، با حقوق فردی و اجتماعی در تزامن واقع می‌شود. به طور مثال در موضوع مورد بحث می‌توان

شخصی را مثال زد که بخواهد با استناد به سلطه خویش بر اموالش از روی عبث و لهو اراضی سرسبز و سرشار از منابع طبیعی را ویران کند و به آتش بکشد. یا فردی را در نظر گرفت که در ملک شخصی خود کارخانه ای صنعتی احداث کرده است. اکنون با توسعه شهر، این کارخانه در وسط مناطق مسکونی قرار گرفته است و ادامه فعالیت آن موجب انتشار انواع سموم و گازهای مضر در فضای پیرامون شده و شرایط تنفسی مردم را دشوار می‌کند. بی‌گمان در این دو مثال استناد به قاعده تسلط موجب به بار آمدن زیان‌های زیست محیطی بسیاری می‌شود.

برای حل اشکال در مثال نخست گفته اند: قاعده تسلط محدود به سلطه عرفی و عقلائی است (امام خمینی، *البیع*، ۷۹/۱) و تصرفات غیر عقلائی موضوعاً از مشمول این قاعده خارج می‌باشد. بنابراین، کسی حق ندارد با استناد به این قاعده به هر گونه اقدام تخریبی در محیط زیست هر چند در محدوده ملک شخصی خود دست بزند.

برای حل اشکال مثال دوم به حکومت قاعده لاضرر بر ادله احکام اولیه از جمله قاعده تسلط استناد کرده اند (بجنوردی، ۲۳۰/۱) و گفته اند: اگر مورد مصداق تعارض دو ضرر باشد، باید اشکال را با تکیه بر قواعد باب تراحم حل نمود. در این جا بی‌گمان به حکم عقل و شرع منافع عمومی بر منافع شخصی ترجیح می‌یابد و برای دفع اضرار عمومی باید ضرر شخصی را تحمّل کرد. نتیجه آن که هر گونه اقدام حمایتی از محیط زیست گرچه با سلطه اشخاص بر اموالشان در تعارض باشد ولی به دلیل اهمیت بسیار سلامت محیط زیست بر آن تقدّم می‌یابد.

اشکال دوّم: تحلیل انفال و محیط زیست

از جمله چالش‌های فقهی مهمی که محیط زیست با آن روبرو است مسأله

«تحلیل انفال» می‌باشد. بر اساس نظر مشهور فقهی، انفال و ثروت های عمومی در عصر غیبت بر شیعیان مباح گشته است، به گونه ای که می‌توانند در آن آزادانه تصرف کنند. بعضی از فقیهان این تحلیل را مختصّ به مناكح و مساكن می‌دانند و گروهی دیگر به تحلیل مطلق انفال باور یافته اند. شهید اول در الدرّوس می‌گوید: شبه آن است که در زمان غیبت اباحه انفال تعمیم می‌یابد و شامل تصرف در زمین موات و نیزارها و معادن و درختان و گیاهانی که در آن‌ها وجود دارد می‌شود (شهید اول، ۱/۲۶۴). صاحب *جواهر* هم با اشاره به اخبار تحلیل آن‌ها را در حد متواتر دانسته است،^۱ به طوری که فقیه را به سر حد قطع به این حکم می‌رساند که ائمه انفال را در عصر غیبت، بلکه در عصر حضور که از جهت مبسوط الید نبودن مانند عصر غیبت بوده است برای شیعیان خود مباح شمرده اند (نجفی، ۱۶/۱۴۱). بی تردید، آن‌گاه که شیعیان با تصرف در منابع طبیعی به احیای هر چه بیشتر آن بپردازند اشکالی پدید نمی‌آید. اشکال آن‌گاه ظاهر می‌شود که تصرفات آزادانه و مصرف بی‌رویه به از بین رفتن منابع طبیعت و ذخایر آب و گیاه و جنگل‌ها منجر شود. ضمن آن‌که در این وضعیت صاحبان قدرت و امکانات همه تلاش خود را در بهره‌گیری افزون‌تر از این منابع صرف می‌کنند و این به محرومیت جمع بیشتر مردم و زیر پا گذاشته شدن اصل عدالت اسلامی منجر می‌شود.

یکی از فقیهان معاصر پس از التفات به این قبیل اشکالها کوشیده اند آن‌ها را با تکیه بر عنصر زمان و عطف نظر به احکام حکومتی حل کنند. ایشان این احتمال را مطرح کرده اند که شاید تحلیل انفال برای شیعیان به عصری اختصاص داشته است که حکام جور و ایادی آن‌ها مستبدانه عمل کرده اند و شیعیان در تأمین حقوق خود دچار محدودیت‌هایی بوده اند و گر نه رها کردن انفال به طور

۱. روایات تحلیل انفال در باب ۴ از ابواب انفال کتاب *وسایل الشیعه* ذکر شده است.

مطلق و تقسیم نکردن آن‌ها بر وفق موازین عدل و انصاف سبب می‌شود گروهی آن‌ها را در انحصار خود آورند و حقوق ضعیفان و مستضعفان را اخذ کنند (منتظری، ۱۲/۳).

امام خمینی (قده) در حالی که در تحریر الوسیله همان فتوای مشهور مبنی بر تحلیل انفال را اختیار نموده بود (امام خمینی، *تحریر*، ۱/۳۶۹)، ولی پس از تصدی ولایت امر رأی ایشان دگرگون شد. ایشان در جایی می‌فرمود: انفال که بر شیعیان تحلیل شده است (آیا) امروز هم شیعیان می‌توانند بدون هیچ مانعی با ماشینهای کذایی جنگل‌ها را از بین ببرند و آنچه را باعث حفظ و سلامت محیط زیست است نابود کنند و جان انسان را به خطر بیندازند و هیچ کس هم حق نداشته باشد مانع آنها شود؟ (امام خمینی، *صحیفه نور*، ۲۱/۳۴)

از این دیدگاه می‌توان به نقش و جایگاه برجسته ولایت اسلامی در وضع قوانین محدود کننده و حمایت کننده از محیط زیست به درستی پی برد. بی‌گمان، دولت اسلامی وظیفه پاسداری از مصالح اساسی اسلام از قبیل مصلحت حیات انسان و عدالت اجتماعی و مانند آن را بر عهده دارد. این مصالح که روح احکام شریعت را تشکیل می‌دهد آن قدر اهمیت دارند که برای تحقق آن‌ها در صورت ضرورت برخی احکام اولیه مورد بازخوانی قرار گیرد یا اجرای آن‌ها در مقطع زمانی معینی متوقف شود.

نتیجه گیری

- ۱- مسأله محیط زیست به دلیل ارتباط تنگاتنگ با حیات انسانی و نظم آفرینش به خوبی مورد عنایت شریعت قرار دارد.
- ۲- از آن جا که احکام مربوط به حفظ محیط زیست در وهله نخست عقلی است، اغلب احکام و بیان‌های شرعی جنبه ارشادی دارد.

۳- بسیاری از عمومات قرآن کریم و انبوهی از ادله روایی خاص به مسأله محیط زیست و منابع آن مربوط می‌باشد که از میان آن‌ها مسئولیت‌های تکلیفی انسان به درستی معلوم می‌شود.

۴- تعدادی از قواعد فقهی بر مقوله محیط زیست منطبق است و نتیجه آن‌ها اثبات ضمان در نتیجه هر عمل تخریبی و ترک اقدام اصلاحی در محیط زیست می‌باشد.

به نظر می‌رسد مباحث مطرح شده در این نوشتار توانسته باشد ابعاد مختلف مسئولیت انسان در قبال محیط زیست را بیان کند و انگیزش لازم را در جان متشرعان برای عمل به وظایفشان پدید آورد.

منابع

القرآن الکریم.

نهج البلاغه للامام امیرالمؤمنین علیه السلام، آلفه الشریف الرضی، حقه صبحی صالح، دارالاسوة، الطبعة الثالثة، ۱۴۲۱هـ.

ابن ابی جمهور، محمد بن زیدالدین (د. ۹۰۱ق)؛ عوالی اللئالی العزیزة فی الاحادیث الدینیة، قم، مطبعة سیدالشهداء، الطبعة الاولى، ۱۴۰۳ق.

ابن بابویه، محمد بن علی (د. ۳۸۱ق)؛ من لا یحضره الفقیه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

ابن حبان، محمد بن احمد؛ صحیح ابن حبان، مؤسسه الرساله، الطبعة الثانية، ۱۴۱۴ق.

ابن حزم، علی بن احمد (د. ۴۵۶ق)؛ المحلی، تحقیق احمد محمد شاکر، دارالفکر، بیروت: بی تا.

ابن حنبل، احمد بن محمد، (د. ۲۴۹ق)؛ مسند احمد بن حنبل، بیروت: دارصادر،

بی تا.

ابن قدامه، عبدالله بن احمد (د. ٦٢٠ ق.)؛ *المغنی*، بیروت: دارالکتب العربی، بیروت، بی تا.

ابن ماجه، محمد بن یزید (د. ٢٨٥ ق.)؛ *سنن ابن ماجه*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
ابوداود، سلیمان بن اشعث؛ *سنن ابی داود*، بیروت: دارالفکر، الطبعة الاولى، ١٤١٠ هـ.

اصفهانى، محمدحسین (د. ١٣٦١ ق.)؛ *حاشیة المكاسب*، المطبعة العلمية، الاولى، ١٤١٨ ق.

انصارى، مرتضى بن محمد امین (د. ١٢٨١ ق.)؛ *المكاسب*، قم: منشورات مكتبة العلامة، چاپ سوم، ١٣٦٨.

بجنوردی، محمد حسن (د. ١٣٥٩ ق.)؛ *القواعد الفقهیه*، قم: نشر الهادی، الطبعة الاولى، ١٤١٩ ق.

بحرانی، یوسف، (د. ١١٨٦ ق.)؛ *الحدائق الناضرة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.

بخاری، محمد بن اسماعیل (د. ٢٥٦ ق.)؛ *صحیح البخاری*، بیروت: دارالفکر، ١٤٠١ ق.

برقی، احمد بن محمد بن خالد (د. ٢٧٤ ق.)؛ *المحاسن*، دارالکتب الاسلامیة، بی تا.

بیهقی، احمد بن حسین بن علی (د. ٤٥٨ ق.)؛ *السنن الکبری*، بیروت: دارالفکر، بی تا.

ترمذی، محمد بن عیسی (د. ٢٧٩ ق.)؛ *الجامع الصحیح؛ سنن الترمذی*، بیروت: دارالفکر، ١٤٠٣ ق.

جصاص، احمد بن علی رازی (د. ٣٧٠ ق.)؛ *احکام القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیة،

- الطبعة الاولى، ۱۴۱۵ ق.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (د. ۴۰۵ ق.)؛ *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۶ ق.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن (د. ۱۱۰۴ ق.)؛ *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- حسینی سیستانی، علی؛ *قاعدة لاضرر ولاضرار*، قم: مکتبه آیت الله العظمی السیستانی، الطبعة الاولى، ۱۴۱۴ ق.
- حسینی مراغی، عبدالفتاح بن علی (د. ۱۲۵۰ ق.)؛ *العناوین الفقهیة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الاولى، ۴۱۷ ق.
- خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران (د. ۱۳۶۹). *تحریر الوسيلة*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ سوم، ۱۴۰۸ ق.
- _____؛ *الرسائل*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۸۵ ق.
- _____؛ *صحیفه نور*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
- _____؛ *کتاب البیع*، قم: مؤسسه اسماعیلیان، الطبعة الرابعة، ۱۴۱۰ ق.
- خوئی، ابوالقاسم (د. ۱۴۱۳ ق.)؛ *مصباح الفقاهة*، قم: مطبعة سیدالشهداء، الطبعة الثانية، بی تا.
- دارمی، عبدالله بن عبدالحمن (د. ۲۵۵ ق.)؛ *سنن الدارمی*، دمشق: مطبعة الاعتدال، بی تا.
- سبحانی، جعفر؛ *البدعة و اثارها الموقفة*، از مجموعه منشورات علی مائده العقیده، بی جا، بی تا.
- سیوطی، جلال الدین (د. ۹۱۱ ق.)؛ *الدر المشور*، جدّه: دارالمعرفة، الطبعة الاولى، ۱۳۶۵ ق.

شهيد اول، محمد بن مكى (د. ٧٨٦ ق.)؛ *الدرّوس الشرعية*، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، الطبعة الاولى، ١٤١٢ ق.

شهيد ثانى، زين الدين بن على (د. ٩٦٦ ق.)؛ *الروضة البهيّة فى شرح اللمعة الدمشقية*، قم: مكتب الاعلام اسلامى، بى تا.

_____؛ *مسالك الافهام*، قم: مؤسسة المعارف الاسلامية، الطبعة الاولى، ١٤١٣ ق.

طباطبايى، محمد حسين؛ *الميزان فى تفسير القرآن*، قم: مؤسسة النشر الاسلامى. طبرى، ابو على فضل بن الحسن (د. ٦٠ ق.)؛ *مجمع البيان فى تفسير القرآن*، بيروت: مؤسسة العلمى، الطبعة الاولى.

طبرى، محمد بن جرير (د. ٣١٠ ق.)؛ *تاريخ الامم و الملوك*، بيروت: مؤسسة العلمى، بى تا.

_____؛ *جامع البيان عن تأويل اى القرآن*؛ تفسير الطبرى، بيروت: دارالفكر، ١٤١٥ ق.

طوسى، محمد بن حسن (د. ٤٦٠ ق.)؛ *الاستبصار فيما اختلف من الاخبار*، تهران: دارالكتب اسلامية، الطبعة الرابعة.

_____؛ *تهذيب الاحكام*، تهران: دارالكتب الاسلامية، الطبعة الرابعة، ١٣٦٥.

_____؛ *الخلاف*، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، الطبعة الاولى، ١٤١٧ ق.

_____؛ *المبسوط فى فقه الامامية*، تهران: المكتبة المرتضوية، ١٣٨٧ ق.

عاملى، جعفر مرتضى، *الصحيح من سيرة النبي الاعظم*، بيروت، دارالهادى، الطبعة الرابعة، ١٤١٥ ق.

- علامه حلّی، حسن بن یوسف (م ۷۲۶ ق.)؛ *تذکرۃ الفقهاء*، قم: المكتبة الرضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، بی تا.
- قرطبی، محمد بن احمد (د. ۶۷۱ ق.)؛ *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۰۵ ق.
- کاشف الغطاء، جعفر (د. ۱۲۲۶ ق.)؛ *کشف الغطاء*، اصفهان: نشر مهدوی، الطبعة الحجریة.
- کلینی، محمد بن یعقوب (د. ۳۲۹ ق.)؛ *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیة، الطبعة الثالثة، ۱۳۸۸ ق.
- متقی هندی، علی بن حسام الدین (د. ۹۷۵ ق.)؛ *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، بیروت: مؤسسه الرساله، بی تا.
- محقق ثانی الکرکی، علی بن الحسین (د. ۹۴۰ ق.)؛ *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم: مؤسسه آل البيت، الطبعة الاولى، ۱۴۰۸ ق.
- محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن (د. ۱۰۹۰ ق.)؛ *کفایة الاحکام*، اصفهان: الطبعة الحجریة، مدرسه صدر مهدوی، بی تا.
- مجلسی، محمد باقر (د. ۱۱۱۱ ق.)؛ *بحار الانوار الجامعة لدر أخبار الائمة الاطهار*، بیروت: مؤسسه الوفاء، الطبعة الثانية، ۱۴۰۳ ق.
- محقق حلّی، جعفر بن حسن (د. ۶۷۶ ق.)؛ *شرايع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، تهران: انتشارات استقلال، الطبعة الثانية، ۱۴۰۹ ق.
- محقق داماد، مصطفی، *قواعد فقه*، بخش مدنی، مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ نهم، ۱۳۸۱.
- مسلم بن الحجاج نیشابوری، (د. ۲۶۱ ق.)؛ *صحیح مسلم*، بیروت: دارالفکر، بی تا.
- مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم،

. ١٣٦٨

منتظری، حسینعلی، *دراسات فی ولایه الفقہیہ و فقہ الدولۃ الاسلامیۃ*، قم: دارالفکر، بی تا.

مکارم شیرازی، ناصر، *القواعد الفقہیۃ*، اصفهان: مدرسه الامام امیرالمؤمنین، الطبعة الثالثة، ١٤١١ ق.

منصور، جهانگیر، *قانون مجازات اسلامی*، انتشارات آگاہ، چاپ شانزدهم، [ویرایش دوم]، ١٣٨٢.

نجفی، محمد حسن (د. ١٢٦٦ ق.)؛ *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تهران: دارالکتب الاسلامیۃ، الطبعة الثالثة.

نراقی، احمد بن محمد مهدی (د. ١٢٤٥ ق.)؛ *عوائد الایام*، قم: مکتبه بصیرتی، الطبعة الحجریۃ، ١٤٠٨ ق.

نوری، حسین، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه ال البيت، الطبعة الاولى، ١٤٠٨ ق.

همدانی، آقا رضا (د. ١٣٢٢ ق.)؛ *مصباح الفقہیہ*، مکتبه الصدر، الطبعة الحجریۃ.

واحدی نیشابوری، علی بن احمد (د. ٤٦٨ ق.)؛ *اسباب نزول الایات*، قاهره: مؤسسه الحلبي و شرکاؤه، ١٣٨٨ ق.

پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی